

منهجية التأويل عند ابن رشد واختلافها عن المناهج التأويلية الغربية المعاصرة

**المدرس الدكتور
سامي محمود إبراهيم
جامعة الموصل/كلية الآداب**

منهجية التأويل عند ابن رشد واختلافها عن المناهج التأويلية الغربية المعاصرة

المدرس الدكتور
سامي محمود إبراهيم
جامعة الموصل / كلية الآداب

المقدمة:

لقد توفر المنهج التأويلي على جملة خصائص ومزايا من حيث الجنس والنوع والزمن والموضوعات والمنطلقات المعرفية . بحكم ما تتوفر عليه مستوياته من أبعاد لها إمكانية الإحاطة والتعمق في جوهر العملية التحليلية والنقدية مبتدئة بالهيكل المبني عليه النص.

انطلاقاً من منهجية صدرت عنها الدراسات التأويلية، هذه المنهجية ترى أن تكوين صورة عن نص ما ، وتحديد أفقه الدلالي أو الرمزي أو المجازي ، لا تؤدي أكلها إلا إذا ابتدأت من الكيفية التي انبنى بها ، وكيفيات تشكل اللغة في النص وعلاقتها بالدلالة المراد بثها للمتلقي.

وبحسب هذا الموسوم ب" منهجية التأويل عند ابن رشد واختلافها عن المناهج التأويلية الغربية المعاصرة " ، يهدف إلى إبراز أهم الخصائص التي تميز بها ابن رشد في منهجيته التأويلية والتي ما تزال بحاجة إلى تحليل وبيان. ومقارنة ذلك بما قدمته المناهج التأويلية المعاصرة ورصد الاختلاف بين كلا المنهجين.. الأمر الذي يجعل الباحث أمام صعوبات الجمع والتصنيف وتقدير الصالح منها للفحص النقدي ، آخذاً بعين الاهتمام تنوع التجربة التأويلية الغربية المعاصرة وطابعها النسبي بين الفلاسفة والمفكرين فضلاً عن تطور دلالة مفاهيمها تعاقبياً . فالاختلاف واضح في المنهج والممارسة والتعريف ، وهذا

الاختلاف عائد إلى أسباب عدة من أهمها طبيعة النص ، وطابع التفكير والبنية التراثية والتجربة التاريخية الخاصة لكل منهما. وبناء على ما تقدم أوزع البحث بعد هذه المقدمة ، على ثلاث مباحث وخاتمة .

المبحث الأول

مفهوم التأويل وطبيعة البرهان عند ابن رشد

تمهيد: معنى التأويل لغة واصطلاحاً

التأويل في اللغة هو: التفسير، والتدبير، والتقدير، ومآل الشيء الذي يصير إليه^(١). وأما في الشرع، فله معنيان: أولهما حقيقة الشيء وما يؤول أمره إليه، كقوله تعالى: ﴿قَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلْنَا رُبِّي حَقًّا﴾ سورة يوسف: ١٠٠، و﴿مَنْ يَطْرُقْ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ تَسُوءُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلًا بِالْحَقِّ﴾ سورة الأعراف: ٥٣ ، بمعنى يوم يأتي حقيقة ما أخبروا به من أمر المعاد^(٢). والمعنى الثاني هو: التفسير والبيان، والتعبير عن الشيء ، كقوله تعالى: ﴿بَيْنَا وَتَأْوِيلَهُ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ سورة يوسف: ٣٦.

وأما معناه عند السلف من المفسرين والفقهاء والمحدثين ، فيفيد التفسير والبيان ، وبهذا المعنى عرف هؤلاء معاني القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف^(٣) . وأما معناه عند المتأخرين ، من المتكلمين والأصوليين فهو: صرف اللفظ عن ظاهره وحقيقته ، إلى مجازه وما يخالف ظاهره ، وهذا هو الشائع عندهم^(٤).

ويتبين من ذلك أنه يوجد تطابق بين معنى التأويل في الشرع واللغة ، وأن علماء السلف أخذوا بالمعنى الشرعي واللفظي للتأويل، المتمثل في التفسير والبيان والشرح . الأمر الذي يدل على أن المعنى الصحيح للتأويل هو ما وافق

الشرع أولا ، واللغة العربية ثانيا ، وما كان عليه السلف الأول ثالثا . وما خالف ذلك فهو باطل.

ولهذا كان التأويل من أوسع أبواب الاستنباط العقلي في تاريخ الفكر الإسلامي ، وهو أداة مهمة في يد المجتهدين تعين على الكشف عن روح النص المسابير لظروف العصر وملاساته من جهة ، واستثمار الأحكام من مدلولاتها من جهة ثانية ، في حدود الدلالات اللغوية . غير أن الخروج عن منطق البحث النزيه ، والتمرد المقصود على العقل واللغة كانا سببا في حدوث شقايات فكرية خطيرة ، كادت تؤدي بوحدة الأمة وتماسكها ، ضد الثقافة الوافدة ، بل لم تسلم من التشويه في قراءات عديدة ، قام بها بعض من تشبعوا بثقافات غريبة عن الإسلام ، ثم راحوا يسلطون تلك المواقف على النص ، بدعوى التأويل وفتح باب الاجتهاد .

أولا- التأويل وأحكامه عند ابن رشد:

يبدو أن مفهوم التفسير وارتباطه بالنص القرآني كان متداخلا مع التأويل ، إذ لم تظهر حدود كل منهما إلا في وقت متأخر ، بعد أن دقق علماء الكلام والمفسرون بشكل خاص في التمييز بينهما ، فغدا التفسير ممثلا لظاهر العبارة ، بينما مال التأويل إلى الجوانب المستورة والباطنة . وإذا كان التفسير لا يقدم للنص الواحد إلا قراءة واحدة ، فإن التأويل يعطي أكثر من قراءة بحسب نظرة المؤول وميوله وأهدافه . وعلى هذا الأساس فرق ابن رشد بين المفسر والمؤول ، أو بين فعل الفقه الذي يمثله التفسير ، وفعل البرهان أو العارف الذي يمثله التأويل^(٥).

ويعرف ابن رشد التأويل بأنه "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية

الشيء بشيئه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي " (١).

هذا النص يدل على أن منهجية التأويل لدى ابن رشد تتمثل في الحصول على البرهان بالوصول إلى الحقائق اليقينية عن طريق القياس العلمي ومعرفة قوانين اللغة العربية وإمعان النظر في علم الصرف والنحو والبيان والإعراب والبلاغة والتمكن من جميع النواحي الفلولوجية التي من شأنها تسريع النظر في كيفية إصابة المعنى وإسناد الأسماء للأشياء . ذلك أن التأويل في بعض جوانبه يقوم على أساس إبطال الظاهر وإثبات المؤول وهذا يعني من ضمن ما يعنيه أن التأويل هو إعطاء اللسان للنص ليصرح بما أضمره بفعل عوائق ثقافية أو اجتماعية معينة . وهذا ما يفسر لنا طبيعة العلاقة بين الألفاظ والمعاني ، إذ نجد تارة الألفاظ هي خدم للمعاني ، وطورا المعاني تابعة للألفاظ وتتغير بتغير معانيها .

وموازاة لذلك ، كان ابن رشد حريصا على إبقاء الشريعة بعيدة عن العقلين الكلامي والصوفي ، لأنهما باستعمالهما للتأويل ، ذي الطابع الذاتي ، يشوهان دلالات النص الشرعي . وبالفعل ، فإن ما يأخذه ابن رشد على التأويل الذاتي أنه يعطي فرصة للذات لكي تظهر على ساحة الأحكام المعرفية والدلالية ، مما يؤدي إلى تحويل الدلالة إلى رأي وعقيدة ، مبعدا إياها عن مرتبة البداهة واليقين . هكذا يصور ابن رشد التأويل وكأنه أداة تشويه للمعرفة ، ومصدر تشويه للدلالة ، وللذات المتلقية لها . ولما كانت الذات المؤولة تنتج خطابا ذاتيا ، فإنها ترهن مصيرها بالجمهور ، في مقابل الذات البرهانية التي تنتج خطابا موضوعيا ومحايذا ، لا أثر فيه للولاءات والعقائد والانفعالات ، مما يحررها من تبعيتها للجمهور والانصياع لتوجيهاته المفرضة .

لذلك أكد ابن رشد على معرفة أصناف الكلام المجازي وعادة العرب في التجوز وطرق إسناد الأسماء إلى الأشياء من تشبيه وسبب وقرين وملحق .

إن التأويل بهذه الشروط لا يصبح عملية هدم لقدرات النص ، بل يصبح اجتهادا فعالا في دائرته ، يجلي غموضه ، فلا يقف عند حدود الدلالات المعجمية ، كما لا يتخطى مبادئ العقل ، ولا أساليب البيان في اللغة ، بغية للوصول إلى الغرض أو المقصد الذي عليه مدار التكليف .

وبصدد الرابطة المنطقية بين الأشياء والألفاظ والمعاني يقول ابن رشد: "إن الألفاظ التي ينطق بها هي دالة أولا على المعاني التي في النفس والحروف التي تكتب هي دالة أولا على هذه الألفاظ . وكما أن الحروف المكتوبة ليس هو واحدا بعينه لجميع الأمم كذلك الألفاظ التي يعبر بها عن المعاني ليست واحدة بعينها عند جميع الأمم . ولذلك كانت دلالة هذين بتواطؤ لا بالطبع . وأما المعاني التي في النفس فهي واحدة بعينها للجميع كما أن الموجودات التي المعاني التي في النفس أمثلة لها ودالة عليها هي واحدة وموجودة بالطبع للجميع" (٧).

هنا يطرح ابن رشد نظريته في الدلالة ويشير إلى عالمية التأويل وكونية قانونه بما أن المعاني هي واحدة وموجودة بالطبع للجميع . ويعمل من التأويل الصلة الرابطة بين الحكمة الفلسفية وعقائد الملة وبين البرهان والشرعية حرصا منه على وحدة الحقيقة ، وهذا ما سيتضح لنا أكثر في الصفحات القادمة إن شاء الله .

ثانيا- حدود التأويل الرشدي بين البرهان العقلي ومقاصد الشريعة:

إذا كان التأويل هو محاولة استكشاف النص ، واستخراج ما بداخله من إضمار ، أو ما يسمى بإخراج الدلالة ، على رأي ابن رشد ، فإنه في هذه الحالة يكون صورة تجدد وتعدد بدلالاته الافتراضية من حيث ربط السبب بالمسبب . ومن هنا اقترن منهج التأويل بالفلسفة ، من حيث كونهما يبحثان عن

المغزى الدلالي واستكشافه . هذا بالإضافة إلى أن كلا من التأويل والفلسفة يستثير النص ويسائله بما يتناسب مع طباع الناس المتفاضلة في التصديق^(٨).

وفي هذا أدلة كافية لتسويغ منهجية التأويل من خلال ما جسده ابن رشد في دعوته إلى اللجوء إلى البرهان العقلي . فهو يقول: " أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ، ان ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي ، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ، ولا يرتاب بها مؤمن ، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول"^(٩).

وإذا وصل ابن رشد إلى هذه النتيجة ، فقد تسنى له تقسيم الناس وطرق تصديقهم إلى ثلاثة أصناف^(١٠).

١- الجمهور وهم طائفة لا علاقة لهم بالتأويل أصلا لا يمارسونه ولا يجب أن يصرح لهم به، يعملون بالظاهر ولا يدركون المعقولات إلا تمثلا أو إحساسا.

٢- أهل الجدل وهم طائفة من المتكلمين الذين أولوا النصوص وحاكوا أفكار الفلاسفة دون الوصول إلى حقائقهم وابتدعوا في الشرع أمورا غير موجودة.

٣- أهل البرهان وهم الفلاسفة الذين فهموا على قدر المستطاع أسرار الطبيعة ومقاصد الشارع.

وعلى هذا الأساس يقدم ابن رشد الشريعة على الفلسفة ؛ لأن الفلسفة لا تشجع إلا على منهج البرهان في التصديق فيما تهمل الجدل والخطابة ، أما الدين فإنه يشجع مناهج التصديق الثلاث لحاجتنا إليها ولضرورة مخاطبة الناس على قدر مستوى إدراكهم^(١١).

ولكن ما وجه العلاقة الضرورية بين مستويات التصديق هذه وبين التأويل من حيث اعتباره إظهار أو كشف المعنى . إلى أي مدى يبقى المعنى المجازي مشدودا إلى المعنى الوصفي للفظ ؟ وما هي شروط تجاوز المعنى الوصفي للنص ؟

يذهب ابن رشد إلى ان للنص وجهان ، احدهما ظاهر والآخر باطن ، وأن الظاهر ما عني بحقيقة الشيء من دون بحث واستقصاء في عملية التحليل . فهو يرى أن يقر الشرع على ظاهره ، ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة ؛ لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم ، دون أن يكون عندهم برهان عليها^(١٢).

وإذا كانت وظيفة التأويل على هذا النحو ، فإن محاولة التقليل من شأنه ، أو إقصائه عن أداء وظيفته يعد تعطيلا للاجتهاد ؛ لذلك يقول ابن رشد : " ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه ، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب ان يشهد " ^(١٣).

ولهذا ؛ يدعونا ابن رشد إلى الأخذ بمعيار التوفيق بين الدين والفلسفة ، وأن كلا منهما يفضي إلى لآخر وفق آلية الاجتهاد . معنى ذلك أن المستلزمات التأويلية ، نابعة من إحقاق الحق في مطابقتها لمقاصد الشرع وملازمته متعلقات التوحيد ، وإن كان الأمر كذلك كان توجيهها سليما بما يمكن إثباته في الجملة بالنقل والعقل معا . وكلتاها تعطيان الهدف المنشود لمعنى الحقيقة في نظره . وهكذا يكون التوفيق بين الدين والفلسفة في نظر ابن رشد قائما على تأكيد التعامل بينهما ، وإثبات وظيفة العقل من وراء تأكيد أهمية الشرع . وما الفلسفة في نظره إلا تأكيد للعقيدة ، بل هي المنهج العقلي لفهم الدين ، فهو يقول " فانا معشر المسلمين نعلم على القطع انه لا يؤدي النظر البرهاني إلى

مخالفة ما ورد به الشرع : فان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له ^(١٤).

وهكذا يؤكد ابن رشد في أكثر من موضع إلى إمكان التوفيق بين الشريعة والحكمة من منظور تأويل ظاهر النص واعتماد القياس العقلي ، إذ يقول " وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم ، واستخراجه منه وهذا هو القياس ، أو بالقياس . فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي " ^(١٥). وهذا يعني أن ابن رشد كان يسوي في طرائق صيغه الفكرية بين التأويل والبرهان ، وأنه كان لا يسمح بهما إلا لأهلها . وإذا كان التوحيد بين التأويل والبرهان قد فتح النص الشرعي أمام الإنسان ، فإن هذا الانفتاح لم يكن من حق أي إنسان وبالنسبة لأي نص ، بل هو لا يسمح به إلا للخاصة من الناس الذين وقفوا على تعاليم الشرع وخبروا طرائق البرهان ^(١٦).

معنى هذا ان أيسر طريق لفهم ظاهرة التأويل عند ابن رشد هو التسليم بأن الشريعة تجعل من باب الاجتهاد قاعدة ينطلق منها الباحث عن الحقيقة ، إلى مجموعة أهداف لا تتحقق إلا عبر آلية التأويل . من حيث إن غاية هذه الآلية تتمثل في بناء النص على المرجوح ، وجعل الظاهر على نحو مخصوص ، لغير العامة من الناس . أي بصرف اللفظ عن ظاهره ، بوجود القرينة الدالة بين الشريعة والحكمة ، بحسب اختلاف طباع الناس ومستويات الإدراك عندهم ، ومن هذه التصنيفات كلها ، ذات الطابع المنطقي الواضح ، ندرك جيداً أن ابن رشد لا يقصد بالتأويل اكتشاف حقيقة أخرى ، غير تلك الحقيقة التي يتضمنها القول الديني نفسه إما تصريحاً وإما تلميحاً .

ولعل مما تنبغي الإشارة إليه هو هذا الموقف الذي عبر عنه ابن رشد بصدده مفهوم الاجتهاد ، وهو الموقف الذي ينم عن وعي بطبيعة النظر الفقهي من حيث هو اجتهاد في جوهره ، كما أنه يوضح إلى حد ما طريقة تعامل أبي

الوليد مع الاجتهاد باعتباره إن لم يستند إلى الضوابط البرهانية فإنه يؤدي إلى ظهور مذاهب و فرق متعارضة ، كما أن التأويل إذا لم يستند إلى الأمور البرهانية يصبح تأويلا جدليا أو خطايا لا معنى له . هكذا ينبغي إبطال البدعة التي حرفت الأصل سواء في صناعة الفقه بالاستناد إلى مفهوم الاجتهاد ، أو في الفلسفة وذلك بالاستناد إلى مفهوم التأويل .

فالتأويل في جوهره ، هو ربط النتائج بالمقدمات والمقدمات بالنتائج داخل القول الديني نفسه ، والبحث عن المعنى المقصود وراء التعابير المجازية والأمثلة الحسية ، وذلك بشكل يجعل مدلول القول الديني على وفاق مع ما يقرره البرهان العقلي .

والضابط الأساسي في عملية التأويل هذه ، هي القاعدة التي تحكم أساليب التعبير في اللغة العربية التي هي لغة القرآني الكريم ، وبذلك يكون التأويل صناعة لغوية في جزء منه ، هذا القيد اللغوي ضروري حتى لا ينجح التأويل إلى أمور بعيدة كل البعد عن مجال الخطاب القرآني ، فالأمر هنا لا يتعلق برد الظاهر إلى باطن غريب عن مدلول الظاهر ، بل فقط إعطاء الظاهر معناه من خلال السياق القرآني ويشكل ما يبرز في جانب المنطق والمعقولة .

وهكذا كانت مهمة ابن رشد الأساسية هي ارتباط المنقول بالمعقول معتمدا في ذلك على صيغة التأويل البرهاني بوصفه المرجع الأساس الذي يمكننا من تفاعل الشريعة والحكمة بوصفهما مترادفين في استعمال العقل ، كونه يطلب الحق الذي لا يضاد الحق ، بل يوافق ويشهد له .. وبهذا البعد الواقعي للتأويلية الرشدية تؤول الصيغ المتصلة بتعدد مستويات الفعل الدلالي وتتمازج بناء على هذه الصلة التي يتسلسل عبرها التأثير الطبيعي إلى حركة ما بعد الطبيعة ، والتأويل بهذا المعنى هو إعادة إنتاج لكل الأقاويل المتواطئة والمشككة في ضوء نسق استنباطي صارم له أصوله ومسلماته الإجرائية

المستمدة من النقل والعقل ، هذا النسق يقوم على نوع من التعدد اللغوي والمفاهيمي إذ يتأسس على بديهيات أولية لها مرجعيتها في نظام العقل المتماثل مع علامات الشريعة الإسلامية .

المبحث الثاني

المناهج التأويلية الغربية المعاصرة

تمهيد:

ما من شك في أن منهجية التأويل هي من أعقد المناهج وأكثرها إثارة للجدل عند القدماء والمحدثين على السواء وذلك لارتباطها بمحاور على غاية من الأهمية وتأثيرها في مواضيع حساسة يتداخل فيها الفقه بالسياسة والأخلاق بالعلم والتتظير بالتطبيق.

ومن البين أن الحديث عن منهجية التأويل وتطور المفهوم والتطرق إلى مناهج البحث فيها من طرف مختلف الاتجاهات الفكرية مهما تفرقت مشاربها لم يعد أمراً مخفياً ومتعذراً أو مؤجلاً بل صار حديث الساعة ومطلباً ضرورياً .

فبالرغم من أن الاهتمام الفلسفي بمنهجية التأويل (أو بالهرمنيوطيقا) يرجع إلى النصف الثاني من القرن الثامن عشر، إلا أنها أصبحت في العقدين الماضيين في مكان الصدارة بين العلوم الإنسانية . فقد أضحت مجال اهتمام لنظم علمية متعددة من بينها الفلسفة والنقد الأدبي وعلم الاجتماع والتاريخ والأنثروبولوجيا. وأدى الاهتمام المعاصر بمنهجية التأويل إلى ضروب من التطور في مناهج ونظريات هذه العلوم . ومن ضروب التطور ما طرأ من تطورات على دراسة ابستمولوجيا اللغة وفلسفتها ، حيث اعتبرت التجليات الثقافية الظاهرة دالة على أبنية لغوية تضرب بجذورها في أعماق الخبرة البشرية . ومن أشكال التطور الأخرى ما طرأ على إمكانيات التفسير

وحدوده ووظائفه والعوامل المؤثرة فيه ، وهو تطور يتصل بشكل مباشر بخصوصية منهج البحث في العلوم الإنسانية وإمكانية تأسيس هذا المنهج وفق مستويات خاصة من الموضوعية . ومن المنطقي أن تستوعب الفروع المختلفة للعلوم الإنسانية ضروب التطور هذه طالما أن أنساقها الفكرية ما تزال أنساقا مفتوحة قابلة للتشكل وفقا للمتغيرات والتطورات المنهجية والفكرية التي يفرزها العصر.

يتضح مما تقدم ان المنهج التأويلي مهتم بالمعنى والوعي والمفهوم ومن ابرز أعلامه^(١٧):

- شلايرماخر: ١٧٦٨-١٨٣٤م والتأويل عنده مزدوج لغوي نحوي وفكري لصاحب النص.

- دلتاي: ١٨٣٣-١٩١١م والتأويل عنده مرتبط بالسيكولوجيا الداخلية من جهة ويتمثلات الحياة " التجربة المعاشة غير المختبرية" من جهة أخرى .

- مارتن هيدغر (١٨٨٩-١٩٧٦): الذي نقل التأويلية من الطرح السيكولوجي إلى الطرح الوجودي .

- هانز جورج غادامير: من أهم الفلاسفة الألمان المعاصرين ولد سنة ١٩٠٠، وخلاصة منهجه تتمثل في ان الوجود اللغوي هو الوجود الوحيد الذي يمكن فهمه .

- بول ريكور: فيلسوف فرنسي ولد عام ١٩١٣، انتقل من فلسفة الإرادة إلى فلسفة القراءة كمعادل للكتابة انطلاقا من ان الذات كربة وليس كجوهر هي المبدعة للمعنى وان اللغة لا تكتسب الإحالة إلا حين تستعمل .

ونحاول في هذا المبحث أن نعرض لبعض معالم هذا المنهج وأبعاد تأثيره في العلوم الإنسانية . ويدور حديثنا حول مجموعة من الأسئلة التي تكشف عن جوانب من إشكاليات التأويل والفهم في العلوم الإنسانية: ما التأويل وما أبعاده ؟ وما وظيفته إليه ؟ وكيف السبيل إليه ؟ وما هي الآفاق التي فتحتها منهجية التأويل بالنسبة لنظريات ومناهج العلوم الإنسانية ؟ وتشير هذه الأسئلة إشكاليات أساسية في منهجية وفلسفة التأويل ؟ فالسؤال عن معنى التأويل يشير السؤال حول تاريخ التأويل وموضوعه . أما السؤال عن وظيفة التأويل فإنه يشير قضية العلاقة بين التأويل والتفسير (الشرح) وإمكانية الالتقاء بينهما ، كما يشير قضية موضوعية أو ذاتية المعرفة المكتسبة من عملية التأويل ودور هذه المعرفة في تشكيل الوعي الإنساني . أما السؤال عن مسلك التأويل فإنه يشير مشكلة العلاقة بين الباحث وموضوع بحثه .

وسيلتنا في تناول هذه الإشكاليات هو البحث في الأفكار الأساسية للمنهج الهرمنيوطيقي ، متخذين من هذه الأسئلة التي طرحناها محاور لتحليل هذه الأفكار مقارنة بينها . ولعل تلك المحاولة تمكنا من أن نضع أيدينا على جوانب الاختلاف والانقطاع بين المنحى التأويلي الغربي المعاصر والمنحى التأويلي الرشدي .

أولاً- منهجية التأويل (الهرمنيوطيقا):

يشق لفظ الهرمنيوطيقا (hermeneutics) من الفعل الإغريقي (hermeneuein) وهو فعل يدل على عملية كشف الغموض الذي يكتنف شيئا ما^(١٨) . ومن اللفظ الإغريقي اشتقت الكلمة الإنجليزية hermeneutics ، والتي درج الباحثون العرب على ترجمتها بالهرمنيوطيقا . وهي وصف للجهود الفلسفية والتحليلية والنقدية التي تهتم بمنهجية التأويل لغرض تحقيق الفهم . وتقوم الهرمنيوطيقا على فلسفة التعمق خلف ما هو ظاهر من تعبيرات

وعلامات ورموز للكشف عن المعاني الكامنة والجوانب غير المتعينة من الخبرة أو التجربة في محاولة لفهم المجهول بالمعلوم^(١٩). ذلك ان جوهر منهجية التأويل هو الكشف عن ما يكمن خلف الأشياء الظاهرة من دلالات ومعاني ، ومحاولة كشف الغموض البادي في الظاهر بالتعمق خلفه والكشف عن آفاق أخرى للمعاني .

ولقد انشغلت الهرمنيوطيقا لفترة طويلة من الوقت بتحليل النصوص المكتوبة وبذلك فإنها كانت تعرف بفن إدراك وتحديد المعنى المختبئ في النصوص^(٢٠). فقد انصبت التحليلات التأويلية القديمة على النصوص الشعرية والدينية .

بعد ذلك تحولت إشكاليات التأويل من نطاق البحث الديني إلى نطاق البحث الفلسفي واللغوي . هذا التحول أحدثه الألماني شلايرماخر إلا أن هذا التحول لم يصاحبه تحول عن الانشغال بتأويل النصوص المكتوبة . فقد ظل الانشغال بتأويل النصوص الدينية قائما ، وصاحبة اهتمام جديد بدراسة وتأويل النصوص الأدبية . وهذا موقف منطقي طالما أن اللغة كانت وما تزال محور التحليل الهرمنيوطيقي. فقد اعتقد فلاسفة التأويل في عمومية اللغة أو مركزيتها . أنهم أقرروا فكرة فيتجنشتاين القائلة: بأن الأحداث والأفعال وأشكال التواصل ، لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال التضمن العملي للاستخدامات اللغوية^(٢١). وأدت هذه الفكرة بفلاسفة التأويل ، اما إلى النظر إلى اللغة باعتبارها مؤشرات موضوعية دالة على الخبرة ، واما النظر إليها باعتبارها أداة تواصل وجودي .

من الطبيعي أذن أن تكون النصوص المكتوبة وهي تعبيرات لغوية ، هي وحدة التحليل الرئيسية في الهرمنيوطيقا . بل أنها اتخذت من الاعتماد على تحليل اللغة أساسا للبحث عن معرفة ذات طابع عالمي . وخلافا لسينوزا وكلادينوس ، لا يتعلق مشكل الفهم عند " شلايرماخر " بين فهم عادي وفهم

أفضل للنصوص قصد إدراك طبيعة الموضوع. بتعبير آخر ، لا يولي شلاير ماخر الاهتمام بشرعية الفهم وصلاحيته ، وإنما يرتبط الفهم من منظوره بفردانية الفكر لشخص معين الذي يتلفظ بخطاب معين ضمن سياق زمني ومكاني خاص. وتقسم ممارسة الفهم عند "شلاير ماخر" على نوعين^(٢٢):

- ١ - فهم غير صارم يتجنب من خلاله عدم التفاهم .
 - ٢ - فهم صارم يقر بحقيقة عدم التفاهم كظاهرة عادية وطبيعية وينصب اهتمامه على البحث عن فهم مشترك .
- أما "دلتاي" فإنه يتجاوز صرامة المنهج عند شلاير ماخر ، ليركز جهوده على مفهوم التجربة ، فهو يميز بين نوعين من التجربة:

١ - التجربة المعيشة ، التي استعملها في وصف علوم الفكر أو العلوم الإنسانية .

٢ - التجربة العلمية ، التي تخص علوم الطبيعة وهذه التجربة تتمتع بطابع العلمية ، الذي يجعل من التجربة المعيشة والتجربة الممارسة وجهين لنفس الحقيقة^(٢٣).

من هذا المنطلق يواجه " دلتاي " مشكلة فهم تجربة الآخر باقتراحه لمفهوم الفكر ، أو الروح كسياق معياري وعام ، يجمع الأفراد حول حياتهم الخاصة ، ومن ثم تاريخ حياة الفرد لا يتماشى وفق محور أفقي ، يدمج إطاره الاجتماعي والتاريخي .

بهذا التصور يكون دلتاي قد أنزل الفكر في مفهومه البيبلي من السماء إلى الأرض ، ليدل لا على المعرفة المطلقة والمتعالية على التاريخ ، وإنما على معرفة تاريخية ومتجذرة في تجربة الحياة ، فالن والدين والفلسفة والعلوم والمنطق ، ليست معارف أو أشكال معرفية مصاغة في قوالب مطلقة ومغلقة ،

وإنما من تجارب حيوية واستعمالات تعبر عن الطابع الخلاق للحياة وتجليات الفكر التاريخي^(٢٤).

ومهما كانت الاختلافات بين فلاسفة التأويل ، فإنهم يجمعون على موضوع واحد هو أن التأويل محاولة للفهم ، ورغم اختلافهم في الأسلوب الذي يتم به الفهم ، إلا أنهم جميعا يؤكدون على أن الفهم هو محاولة لكشف المعاني عن طريق عملية التأويل . والفهم ليس مجرد طريق لاكتساب معرفة موضوعية كما ذهب " دلتاي " ، بل أنه يسهم بدور فعال في تحسين الوجود الإنساني . فقد أكد هيدجر على دور الفهم في تأصيل الوجود في العالم كما أكد ريكور على دور الفهم في كشف أستار الغموض وإمطة اللثام عن أشكال الوهم الكامنة في المعرفة .

ثانيا- وظيفة المنهج الهيرمينوطيقي عند هانس جورج غادامير:

في مجال البحث عن سلطة القارئ وتحذيرها في البعد المعرفي نحاول إن نقف هنا عند فيلسوف ألماني معاصر ارتبط اسمه بهذا المبحث ارتباطا حميميا ، ألا وهو: " هانز جورج غادامير " . صحيح إنه قد يحيلنا أيضا إلى شلايرماخر أو " دلتاي " أو هابرماس أو حتى هيدغر وجميعهم من الفلاسفة الألمان المعاصرين ، أو إلى " ريكور في فرنسا وذلك بدرجات متفاوتة ، إلا أن العودة إلى غادامير هي عودة إلى الأصول ، فقد احتل الاهتمام بالتأويل مساحة معرفية واسعة ضمن مشروعه الفلسفي .

وسنحاول في البداية تحديد مفهوم التأويل أو الهيرمينوطيقا كما هو محدد عند غادامير من خلال الفهم الذي يقتصر على إدراك ما يستهدفه الآخر كاعتقاد شخصي لنقف بعد ذلك على الأسس الفينومينولوجية الإجرائية لفهم النص وتأويله عند " غادامير " وهي باختصار^(٢٥):

١. السؤال ، الفهم ، المعنى.

٢. ضرورة العلاقة التي تربط بين الفهم والتأويل.

٣. شروط الفهم.

وإذا ما تسألنا عن ماهية التأويل عند غادامير ، فإننا نكتشف إنه المشكل الرئيس والهام الذي شغل أبحاث هانس جورج غادامير وهو: " الفهم الذاتي الذي تمارسه العلوم الإنسانية في مقابل النموذج العلمي البحث الذي تتمتع به العلوم الدقيقة والطبيعية " (٢٦).

حيث إننا نجد إن غادامير قد عرض نظريته هذه في كتابه " الحقيقة والمنهج " الذي يفسر فيه نظريته في الفهم من خلال مراجعته النظرية التأويلية ل: شلايرماخر ودلتاي مع إنه قد تأثر بالفلسفة اللغوية والتأويلية "لبيدغر" والقائمة على مفهومين أساسيين يجعلان الترجمة متفقة مع الفلسفة من خلال العلاقة بين المؤول والنص . وإذا كان كل فهم تأويل فإن التأويل المقصود عنده هو: " دخول في إنشاء خاص يتجدد به معنى النص لإستخراج معنى موضوعي وخارجي يستقل به النص " (٢٧).

كما يبرر " غادامير " سوء التعبير عن الفكرة بسوء فهمها أساسا ، وهذا ما يبرر في نظره الأخطاء المنهجية المترتبة عن الفهم بصدد الكتابة التاريخية ، وليس عن النص ذاته ، ذلك أن الفهم في هذه الحالة هو لغة المؤول إزاء هذا النص ؛ وهنا يتضح لنا بوضوح الإستيلا ب المفاهيمي للأفكار والنص والتقرب إلى الافتراضات المتعالية عليه . وبالتالي تحدد أمامنا مهمة التأويل الحقبة التي تتمثل عند غادامير من خلال محاولاته الدءوبة في إعادة صياغة السؤال مما يجعلنا منسجمين تأويليا مع المنجزات اللغوية من دون إقصاء لصوت الآخر الموروث تاريخيا ، بحيث يرى غادامير إنه لا يمكننا فهم النص إلا إذا امتلكننا

أفق السؤال الذي يشتمل بالضرورة أجوبة أخرى ممكنة بلا انقطاع^(٢٨).

وإن من شروط السؤال ما يختص بمعنى النص لا بتجارب فكر المؤلف ، فحينما نفهم المعنى الملفوظ ، أي المعاد صياغته والذي يجب عنه فعليا ؛ يمكننا بعد ذلك الاهتمام بمن طرح السؤال وعن رأيه ، الذي لم يقدم للنص غير جواب تخميني ؛ لهذا يوجب غادامير أن يبقى النص مفتوح أمام التأويل .

هذا يعني أن فهمنا لحقيقة النص يقتضي تأويل السؤال الذي حرك الكاتب أو المؤلف على كتابه هذا النص ، وعليه يقول غادامير: " إن فهم النص يعني فهم النص المطروح عليك "^(٢٩).

والفهم في لغة التأويل هو القراءة ، وهي الوسطة التي تمكن القارئ المؤول من فك معاني النص وتركيبها . كما أن تأويل الكتابة مرتبط في نظره بمدى الإخلاص في اللعب باللغة وبقواعد النحو ، وهذا ما عبر عنه هيدغر تعبيرا مجازيا عندما قال " اللغة تسكن الكائن الحي "^(٣٠)، حتى ان الخروج عن اللغة عن طريق التأويل هو لغة أيضا .

هذا هو منطلق منهجية التأويل كما رسم معالمه غادامير .

ثالثا- البعد التأويلي ودلالات المعنى عند بول ريكور:

هناك توصيفات متعددة لمواقف ريكور من التأويل ومنها: مواجهة هرمنيوطيقا غادامير الجدلية التي لا تهتم بالمنهج وبفاعليته في الجدل المعاصر حول الهرمونيطيقا . وإذا كان شلاير ماخر قد تعامل مع الهرمونيطيقا باعتبارها علما أو فنا يصوغ قوانين تعصمنا من سوء الفهم وإذا كان دلتاي قد أقام الهرمونيطيقا على أساس انها الخاصية المميزة للإنسانيات في مواجهة المناهج الوصفية للعلوم الطبيعية ، فان مفكري الهرمونيطيقا المعاصرة مثل بيتي وبول ريكور وهيرش يسعون لإقامة نظرية موضوعية في التفسير إنهم

مثل شلاير ماخر يحاولون إقامة الهرمنيوطيقا علماً لتفسير النصوص يعتمد على منهج موضوعي صلب ، يتجاوز عدم الموضوعية التي أكدها غادامير .

إن الهرمنيوطيقا عند هولاء المفكرين لم تعد قائمة على أساس فلسفي ولكنها أصبحت منهج لتفسير النصوص^(٣١) ، وأن الإزاحة الانطولوجية التي حققها بول ريكور هي اعتبار الفهم ليس فقط نمطاً في المعرفة وإنما نمط في الوجود ، ليست فقط ابستمولوجياً كما لدى دلتاي وإنما انطولوجياً كما عند هيدجر وغادامير^(٣٢) .

والتأويلية في نظر ريكور ، تقوم على اختراق السياج اللغوي للنص ، بمعنى أن علينا أن نبحث عن المقاصد والنيات المختلفة خلف النص ، وأن نتجه نحو الأشياء التي يقولها ، ونحو العالم الذي يفتح عليه ، وبتعبير آخر ، فإن النص يفتح على عالم أو عوالم متجددة للحياة ، ولا يحيل إلى مقاصد خفية .

غير أن هذا لا يعني تعليق ذاتية كاتب النص أو مؤلفه فحسب ، بل إننا إزاء النص نقوم بتعليق ذاتيتنا أيضاً ، أي ذاتية القارئ ، وذلك باندماجنا في العالم الذي يفتحه لنا النص ويتمكننا لأشياء ، وأخيراً بتحقيق ذواتنا من خلال فعل القراءة والتأويل ذاته^(٣٣) .

وتمثل مشكلة الإرادة موضوعاً محورياً في الفكر الوجودي والانطولوجي على السواء . ولذا كان ريكور يوليها أهمية كبرى في أعماله التأويلية .

بقيت الإشارة إلى أن هذا الطريق الذي اختاره الفيلسوف ريكور محاولاً تجاوز مزالق غادامر الذي ظل خاضعاً لهواجس كل من "دلتاي" في حل مسألة أصل العلوم الإنسانية "وهايدغر" في علم الكينونة ، هذه المحاولات كانت ناجحة إلى أقصى الحدود إلا أن ما حاول إخفاءه هو تأثيره العميق بالمنهج التفسيري الكتابي المعتمد من قبل اللاهوتي الألماني رودولف بولتمان^(٣٤) .

إن المشروع الفلسفي لريكور ، يوجد في خط الفلسفات التأملية ، كما أنه يتموضع في امتداد حركة الفينومولوجيا الهوسرلية ، وهو يريد أن يكون تعبيرا تأويليا لهذه الفينومولوجيا ، يتجاوز إخفاقاتها في الطموح إلى شفافية كاملة للذات مع نفسها .

كما أن هذا المشروع يوجد أيضا على خط أنطولوجيا الفهم الهایدجرية ، غير أنه خلافا لهایدجر ، لابد أن يسلك لذلك طريقا مباشرة ، وإنما يسعى إلى بلورة مثل هذه الأنطولوجيا عبر الحوار مع الحصيلة المنهجية والنظرية ، التي يتوافر عليها الفكر الفلسفي ، أي عبر ابستمولوجيا للتأويل . وأخيرا فإن هذا المشروع ، يسعى إلى إقامة اثروبولوجيا فلسفية ، تمسك بالإنسان في كليته ، أي من جهة ما هو عارف وفاعل ومنفعل .

وهكذا فإننا إزاء لافتات مختلفة ، يمكن أن تكون عنوانا لمشروع واحد ، هو تشييد التأويل داخل الفينومولوجيا ، أو بلورة أنطولوجيا للفهم من خلال ابستمولوجيا للتأويل .

صحيح أن منظور ريكور هذا يعتبر من وجهة نظر الدراسات التأويلية المعاصرة متكامل منهاجياً يجمع بين الذات العارفة الساكنة في صميم الزمان والمكان ، واللغة بوصفها جمع رموز ينبغي الإمساك بتلايبيها لاستجلاء معناها. إلا أن مسألة صغيرة تجعله غير مفيد في المجال الذي نحن بصدد التعامل معه وبحشه ، وهو أن الذات العارفة لا يمكنها التجاوز على ذاتها ، وأن التأويلات يجب ان تغلق أبوابها عندما تقرر أجراس الحقيقة .

المبحث الثالث

التأويل الرشدي والهرمينوطيقا الغربية

إذا كان التأويل في منظور ابن رشد يهدف إلى فهم حقيقة النص ، فإنه يعني

في الفلسفة المعاصرة بما وراء المنتج النصي ، وهذا يعني أنه في التراث الرشدي التوفيقي قائم على مركزية النص ، وأن المقوم الشرعي والترجيح العقلي هما الوسيلتان الضرورتان لحقيقة التأويل ، في حين هو في الفكر الفلسفي ضع المعرفة موضع السؤال المستمر.

وإذا كانت العلوم الفلسفية تتطلب جهدا في التفكير فإن علوم الشريعة تتطلب في نظر ابن رشد درسا واجتهادا وإدراكا قد يكون أصعب من الذي تتطلبه الحكمة . والسبب في ذلك أن النصوص الشرعية سواء منها ما يهم العقيدة ، أو ما يهم التشريع ، إنما هي نصوص إجمالية ومختصرة تتوجه إلى البشر في العموميات الأساسية ، ولكنها تدعو العقلاء منهم إلى التأويل والاستنباط لمواجهة مختلف الأحوال المجتمعية والفكرية الثقافية ومتابعة التطورات والتغيرات البشرية ، ومن أجل هذا نشأت العلوم الإسلامية المتعددة^(٣٥) . وهذا ما لم نجده في الدراسات الغربية المعاصرة في مجال التأويل ، فالاختلاف واضح في الممارسة والتعريف ، وهذا الاختلاف عائد إلى أسباب عدة من أهمها طبيعة النص المقدس ، وطابع التفكير والبنية التراثية والتجربة التاريخية الخاصة لكل منهما .

ثم إذا كان التأويل في منهجيات الغرب لا يخضع لشروط وضوابط ، فإن ابن رشد يعلن أن النص القرآني نص كوني إلهي معنى ولفظا ، واللفظ بمحد ذاته مقدس تماما كقداسة المعنى ، لذلك ليس ثمة ترجمة معلنة لنصه إنما هناك ترجمة لمعانيه أو لتفسير معين من تفاسيره .

وهكذا نجد أن التأويل في فضاء المعرفة الرشدية كان أمام نص يحافظ على لفظه كحفاظه على معانيه ، ومن هنا ندرك أهمية تأكيد ابن رشد على مراعاة اللغة العربية وأصولها ، وكان لابد للتأويل من التكيف مع الضوابط المفروضة عليه ومسايرة التفاسير بالإضافة إليها في المعاني وعدم التناقض معها .

أما في فضاء المعرفة الغريبة المستندة أساسا إلى المسيحية وخاصة الكاثوليكية ، إضافة إلى التأثيرات الرومانية واليونانية ، فكان التأويل إزاء نص مقدس لا يمتلك قداسة اللفظ ، فالنص بحمد ذاته نتاج ترجمة ، وكذلك فإن الخلاف حول تكامل النصوص المشكلة لهذا النص خلاف ذو جذور متشعبة وقد فعلوا ما في وسعهم ، من تقنيات تأويلية ملتوية خالية من الروح النقدية ولكنها بالمقابل مشبعة بروح المنافعة اليائسة والذب المتعمد ^(٣٦).

فبالرغم من أن أعمال فلاسفة التأويل المعاصرين من أمثال هايدجر ، وغادامر ، وريكور قد فتحت آفاقا نحو الامتداد بالتأويل إلى عوالم أكثر اتساعا من دائرة النصوص المكتوبة ، إلا أن الانشغال بتحليل اللغة بعامه والنصوص المكتوبة بخاصة قد أضفى على التأويل سمة اللعب بالأفكار والتلاعب بالعقول بسبب عدم تمكينها من تذوق الحقيقة النهائية لتجليات هذه الفكرة أو تلك . ولا ننسى أن "هيدغر" استغل ، إلى حد لا يطاق ، تقنية التورية اللغوية والتلاعب اللفظي ، لتمرير خطابه السياسي وحتى الفلسفي ، وهو في جوهره خطاب متهافت ، من حيث المحتوى النظري ، ولكنه جذاب من جهة الإلغاز الشعري . وكثير من المفكرين والفلاسفة المعاصرين ، بالأخص في العالم الفرنكفوني ، وقعوا في شباك ألغازه اللغوية المستعصية وبدت في نظرهم دليلا على أصالة في التفكير لا تضاهي وعلى عمق نظري متميز وفريد من نوعه . سارتر نفسه عبر عن ذلك حينما قال بأن هيدغر هو من بين أعظم فلاسفة العصر . ونيثوية فوكو كان المحرك والسبب الأول فيها هو هيدغر .

وعلى العكس من ذلك نجد ان التأويل في الفكر الرشدي على الرغم من كونه مفهوما هاما يفتح الطريق إلى الاجتهاد ، ويخلص الفكر من الوقوع في برائن الاتجاه الواحد أي الاتجاه الدغمائي القطعي ، فإنه يلتزم بضوابط حتى لا يقع في إسقاطات ذاتية أو إيديولوجية مثل تلك التي وقعت فيها الاتجاهات

الصوفية الفلسفية والباطنية في التراث العربي والإسلامي (٣٧).

ومن هنا يشكل مفهوم التأويل عند ابن رشد مخرجا علميا ودينيا مناسباً في عصرنا للتخلص من الاتجاهات الحرفية والظاهرية والدغمائية التي تحاول بعض الجماعات اعتناقها والدفاع عنها، محرضة عن مستجدات العصر وتطوراته العلمية والحضارية من ناحية، وناسية أو متناسية ذلك الأفق المفتوح لسبل المعاني والمفاهيم الإلهية التي يمكن أن يصل إليها فكر المجتهدين والحكماء ممن ينظرون ويعتبرون في نصوص إلهية لا تنفذ معانيها ولا تخلق لطائفها على مر السنين، متسلحين في ذلك بالعلم الصحيح وبالفكر السليم.

ولا ننسى أن منهج التأويل الذي يصل إليه ابن رشد ويتوج به فلسفته العقلية، لم يصل إليه إلا بفضل حسه النقدي وتأسيسه لمنهج تأويلي نقدي يقوم على العقل.

أما المعنى أو المفهوم في التأويلية الغربية المعاصرة فهو نقطة الارتكاز الرئيسية لأجله يستنفر التأويل كل طاقاته لبنني معنى آخر لا يخضع لقيود أو شرط، لذلك تعدد المفاهيم والمعاني التي يكشفها العقل بتعدد التأويلات التي أصبحت تتوالد من نسق المعرفة الإنسانية، خاصة وأن اللامعقول في فضاء المعرفة الغربية المعاصرة أخذ يقطع مساحات كبيرة من ساحة المعقول^(٣٨). ولا مفر للنص من مواجهة الموت لأن الحقيقة غائبة بل ومغيبة، والمعنى الجديد الذي تولده العملية التأويلية من النص لا يحمل صفات وخصائص النص نفسه. والأمر عند ابن رشد مختلف تماماً فالمعاني تضمن استمرار النص وتحميه من الزوال والموت. فبدلاً من موت النص يظهر عوضاً عنه معنى جديداً حاملاً في صلبه روح النص، وبذلك يتم الربط بين الإلهي والإنساني، والجمع بين سرمدي والزمني، ويكتسب كل ذلك مشروعيته من خلال الفهم الذي ينص عليه الشرع.

ولذلك كانت القراءة التأويلية بحد ذاتها تثير من خلال توصيفها اختلافا بينا بين مفهومها الرشدي الذي يمثل التأويل عنده ركيزة أساسية وسيلا إلى الاجتهاد وبين مفهومها الغربي القائم على إقصاء المعاني من خلال القراءة ، خاصة تلك القراءة التي تتناول النص على انه تراث ، وانه قابل لان يحمل معاني ومدلولات لا يحملها أصلا ، وهو ما يسقط عادة على النصوص الإنسانية والمقدسة على حد سواء . أمام هذا الزخم الفكر الثري ، يظهر لنا صدق ابن رشد ونحن نعيش تنبأته التي كان يخشى حدوثها ، خاصة منها ما تعلق بمجدل الدين والعقل وما ينتج عنهما من أحكام مستعجلة ، تهدف إلى إحلال المعقول محل المنقول .

هكذا أعلن ابن رشد التزامه بشروط التأويل والموضوعية في الفكر والنظرة العقلية في البرهان. لا كما يظن الذين أرادوا التستر بابن رشد لإيهام أمة الإسلام بأن تأويل فيلسوفها المسلم هو ذاته تأويل فلاسفة التنوير الغربي ، فقد قفزوا على حقائق هذا المذهب الرشدي وضوابطه . فهم يروجون للفكرة الآتية وهي : أن مفهوم ابن رشد عن التأويل قد أحدث تأثيرا في بزوغ حركتين فلسفتين في أوروبا ، هما الهرمنيوطيقا (فن التأويل) والتنوير ، وذلك ليجعل من تأويل ابن رشد التأويل التنويري الوضعي الذي ينصب على وجود الله وعالم الغيب والنبوات ومبادئ الشريعة ، والذي يهدف إلى إحلال الدين الطبيعي محل الدين الإلهي ويلغي المنقول لحساب المعقول ... وصولا إلى إحلال النموذج الغربي في التقدم والنهوض محل النموذج الإسلامي في النهضة والإصلاح^(٣٩). وهي مقاصد تقطع الطريق عليها منهجية ابن رشد ، من حيث أنه يقصر أمر التأويل من ناحية على العلماء المجتهدين ، ويخضع اجتهادهم من ناحية ثانية لضوابط شرعية تجعل للمصيب أجرين وللمخطئ أجرا واحدا ، وتجنب المفكرين وصمة التكفير وإلقاء تهم الزندقة والمروق

عليهم من حيث اقتناعهم بأن مثل هذه المسائل النظرية عويصة ، وتبحث في ضوء كثير من الاعتبارات الفكرية والعقائدية .

ومن هنا يشكل مفهوم التأويل عند ابن رشد مخرجا علميا ودينيا مناسباً في عصرنا للتخلص من الاتجاهات الفكرية الهدامة التي أمارت جميع القيم والمقدسات .

وما تزال شروط إمكان القراءة اللاهوتية بعيدة عن المواصفات الموضوعية لكونها خاضعة للإكراهات الإيديولوجية ولابتزاز الثقافات المهيمنة . فهي لا تحظى باستقلالية تنأى بها عن التوظيفات الانفعالية والإشكالية التي تغطي على العلوم الإنسانية بصفة عامة . فالقراءة داخل هذا المجال محكومة بالعشوائية وبالتعسف ، لأنها منقادة إلى التصورات السائدة وإلى المناهج المحتومة والتقلبات الإيديولوجية اللامتناهية . وقد عملت هذه القيم المتنقلة والعقليات الاستيعادية على اجتثاث النص القرآني الكريم من حقيقته الميتافيزيقية وواقعيته الدينية ، فهي تحاول اختزاله إلى حادثة لغوية تماثل مع مختلف النصوص البشرية باعتبارها نظائر لسانية تتساوى من حيث البناء والتشكل وعناصر التركيب والبناء .

والواقع أن هذه المغالطة القصدية الميّنة تخضع إلى ترسبات وإلى أحكام مسبقة واستبدادية تريد أن تنتهي بمقولة "الحدوث اللغوي" إلى إلحاق القراءة القرآنية بالمناخات التخمينية والأنساق المنهجية التي تنتجها العلوم الإنسانية في المجالات الأدبية ، لتفرض التبعية على النص القرآني الكريم للنصوص البشرية وللمناهج التي ينتجها في الإنسان الراهن التاريخي . ونحن بإزاء أزمة العلوم الإنسانية وقلب القيم ، نلاحظ أن المناهج التي تعرض لقراءة النص القرآني الكريم ، ما تزال تحت خط الموضوعية لأنها تهدر الوقائع الغيبية والحقائق الدينية لصالح المقاربات النظرية والتمثيلات الذهنية التي تمارس تحليل

النصوص وفقاً لخلفيات فكرية وأحكام جاهزة . والقراءة بما هي إنتاج للمعنى ، تخضع إلى تصورات ذاتية تنحدر من مجال التجربة الخاصة بكل إنسان . أي أنها تنزل في إطار المراتب والمدرجات الحسية التي يستمد منها النظام الذهني مرجعيته القرائية لتكون المواقف الافتراضية والنسبية أساساً لصناعة المعنى ، وليكون عالم الخيال هو العالم الموضوعي في حين أن آيات القرآن الكريم تغطي باستقلالية دلالية لكن دون أن تطمس الواقع . فهي تحول على الواقع اليومي وعلى الوجود الطبيعي وعلى الحقائق الميتافيزيقية من خلال توسيع الدلالة اللغوية التي تربط بين الأسماء والأشياء والمفاهيم والمعاني . وهنا تظهر استقلالية الدلالة الدينية عن المقاربات النظرية والافتراضية المطروحة في مجال الإنسانيات ، وليست إمكاناً لمشروعية تسوية الديني بالبشري ، وتسويغ الإسقاطات المنهجية على قراءة الديني ونزع صبغته القدسية عنه ، وهذا التوجه أسماه ابن رشد " قياس الغائب على الشاهد " ^(٤٠) ، لكونه بعيداً عن الموضوعية والشروط المنطقية .

وهذا يعني أن القراءة الدينية عملية التزامية وليست ممارسة مفتوحة على الجاهزيات الفكرية والثقافية أو الدوافع الذاتية المصلحية لأن النص القرآني الكريم لا يخضع إلى المعطيات التجريبية ، فردية كانت أو جماعية لكونه منتهى القول وأساس الدلالة . . فليس هو على ذلك بحاجة إلى التفسير احتياجاً ، ولكن حاجة القرآن إلى التفسير إنما هي حاجة عارضة نشأت من سببين هما: مناسبات النزول والمتشابهات ^(٤١) . وهذا ما أكد عليه ابن رشد كمرتكز لفعل التأويل الديني المنضبط .

ذلك أن التأويل هو نمط من الإدراك والفهم والاستيعاب ليس القارئ ببالغ إلا عبر نظام الاجتهاد ، بما في المصطلح من تعبير حقيقي عن بذل الجهد واستنفاد الطاقة الذهنية من أجل البلوغ بالعبرة إلى أقصاها والنفاذ إلى مكان

الدلالة حتى تتكشف حقيقة المعنى . وهنا نلاحظ أن التأويل يتناقض مع التبعية الفكرية من جهة ، وإن حرية القراءة ليست شأنًا إيديولوجيًا ، وإنما هي خصائص ذاتية للقارئ تعكس شخصيته العلمية . ونحن نرى أن هذه المواصفات التحريرية هي السمة البارزة للتأويلية الغريبة كما يصر على هذا غادامير ، باعتبار أن الفهم هو فعل تأويل دائم^(٢٢) . بهذا الخصوص نجد الهرمنيوطيقي يقع في مطب معرفي آخر ، لأنه يعجز عن تبيان المسلكية الصحيحة والكفيلة بضمان الخلوص إلى بؤرة المعنى في النص ، فإن كان يقصد بأن بؤرة المعنى تفهم خارج النص (والظن أن لا) فهذا دور آخر يوقعنا فيه ؛ لأن فهم النص يوجب الاعتماد على خارج النص وهذا عين الدور . والحال أن هذا ليس فهما بقدر ما هو استقراء ، أما إذا كان من خلال النص (وهذا هو الغالب) فكيف نصل إلى البؤرة دونما اعتماد قليات مختلفة ؟ فهذا يجبرنا أيضا إلى ضياع الوصول إلى بؤرة معنى النص حقيقة ومتفق عليها ، هذا إذا سلمنا بأن البؤرة في غير حاجة إلى فهم . أما والحال أن أي نص بما فيه البؤرة في حاجة إلى فهم وتفسير ، فإن الدور والتسلسل لن يتوقف . فكل بؤرة معنى النص تقع للفهم والتفسير بنفس المراحل مما يجعلها تحتاج بدورها إلى بؤرة ، وهكذا دواليك إلى أقصى حدود التجزيء . ومن ثمة نفشل في الإمساك بالبؤرة حقيقة ، وطبعا الكل وفاقا للمنظور الهرمنيوطيقي .

وعلى ذلك فإن الاختلاف بين الفلسفتين الرشدية والغريبة في مسألة التأويل واضح من حيث سياق قوانين الطبيعة التي تحدد تراكم المعاني ، سواء تعلق الأمر بالخلق في علاقته مع الخالق ، أم كان ذلك بين الخالق وسنن الطبيعة . فإذا كانت الفلسفة الرشدية تتعاطى المعنى المشترك في علاقة الخلق بالخالق ، فقد عكفت الفلسفة الغريبة على محاكاة المعنى في الطبيعة ، ولذلك تم تهميش المعنى المشترك في التأويلية الغريبة ، وفي المقابل تم تصعيد الحكم الفردي .

ومن هنا يتفرد التأويل في نظر الدراسات الغربية المعاصرة عبر متاليات أساليب لأقوال وأراء متداخلة الظنون . هذا بالإضافة إلى ان حتمية الاختلاف بين التأويل في الفكر الرشدي والهرمنيوطيقا في الفلسفة الغربية ضمن احادية تشكله تؤدي بالضرورة إلى حتمية طرائق الوازع الثقافي ، فبينما يستخدم الأول طرائق القياس الافتراضي ، يستخدم الثاني معالم الأسلوب الذاتي الذي من شأنه ان يسوغ للمتلقي تعزيز التخمين والانتقال به الى تحليل أجزائه.

الخاتمة:

يرمي البحث في " منهجية التأويل عند ابن رشد واختلافها عن المناهج التأويلية الغربية المعاصرة " إلى إبراز قيمة منهجية ابن رشد التأويلية ، مع بيان اختلافها عن المناهج والنظريات التأويلية الغربية المعاصرة . وقد توصل البحث إلى نتائج هامة كان أبرزها:

١- أن هناك اختلاف واضح بين منهج ابن رشد في التأويل والمناهج الغربية المعاصرة . وهذا الاختلاف ناتج عن منطلقات كلا المنهجين والغاية التي يهدفان إليها . فمن ناحية ، بينما تقوم التأويلية الغربية على الفهم اللامحدود الذي يدور في مناهات لا تحكمها أية غاية ، والنص نسيج من المرجعيات المتداخلة . تنقيد تأويلية ابن رشد بضوابط وأحكام عقلية وشرعية وتمتد لتشمل التوفيق بين الحقائق المتعددة بغية الوحدة المعرفية .

٢- ان منهجية ابن رشد في التأويل تؤمن بوجود معنى مبثوث في الألفاظ أو الأشياء ويجب اكتشافه . وقد وظف ابن رشد في منهجه التأويلي المبادئ المنطقية وأصول الفقه ، فإذا كان المنطق هو معيار العلم وقسطاسه ، فإن علم الأصول هو معيار الفقه وميزان مسائله ، وقد تضافر المعياران لصياغة مبادئ وقواعد تأويلية ، تعصم من القول في الشريعة بما لا سند

له من نقل أو عقل . واعتمادا على هذين المعيارين وضع قوانين تأويلية ، تراعي مقتضيات الأحوال ، وتعبير معاصر مراعاة السياق والمساق .

٣- انطلاقا من الرؤية الرشدية التي وحدت المنظور التأويلي فيما هو متميز بين الحكمة والشريعة ، وإخضاع المعيار العقلي للجمع بينهما ، مع وجود جملة اختلافات تبعا لتفاوت النصين في الوظيفة والدلالة . انطلاقا من ذلك اتضح لنا ان النظرية التأويلية في المنهجية الرشدية تهدف إلى فهم النص على حقيقته . حتى وكأنها تحتل موقع التفسير في كثير من الأحيان . لذلك كان لابد من التكيف مع الضوابط المفروضة على النص ، ومسايرة التفسير . وعلى الرغم مما يعتور المنهجيتين ، المنهجية الرشدية الإسلامية ، والمنهجية الغربية الوضعية ، من تفاوت بحكم تفاوت النصين فيهما ، وما يسود ذلك من مسافة فاصلة بين ما أراد ابن رشد قوله ، وما يريد الفلاسفة الغربيون قوله ، يعني ذلك أن النظرية التأويلية إزاء تباين النصين مختلفة قطعا . فبينما تكون علامة التأويل في النص المقدس عند ابن رشد قائمة على الفهم الصحيح ، تتحول العلامة نفسها في النص المعرفي إلى ممارسة افتراضية ، خاضعة لكل احتمال تقدي . وإذا كان التأويل على هذا النحو المتواري في الفكر الغربي فيصعب تحديد قيمته في التجربة الرشدية ، وهو ما قد يجد سبيله في الآفاق للبحث عن إمكانية الاختلاف بينهما .

٤- أن المعضلة الكبرى التي استعصت على التأويلية الغربية وأشد الإشكاليات التباسا بها هي أوجه الكونية في القضية الهرمينوطيقية في ظل رسم حدود للتأويل والإقرار بأن الفهم هو مجرد فهم مسبق . فمن أين يستمد القول الهرمينوطيقي طموحه نحو بلوغ الكونية ؟ لقد اتضح لنا في سياق البحث ان الهرمينوطيقا لا يمكن ان توجد إلا في فضاء

العدم واللامعقول .

Abstract

We provide a hermeneutical approach, among the features and benefits in terms of race, sex, time, themes, and cognitive perspectives. By virtue of what is available from the levels it has the potential to take the dimensions and depth in the core of the analytical process and monetary structure of start-ups based upon the text.

Based on the methodology issued by the studies interpretive, this methodology considers that a picture of a text, identify horizon semantic or symbolic or metaphorical, does not bear fruit only if started from how it was based, and modes of a language in the text and its relationship to tell people to be transmitted to the recipient.

هوامش البحث

- (١) ابن منظور: لسان العرب، ط١، بيروت، دار صادر، ج ١١، ص ٣٢.
- (٢) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الفكر، ١٤٠١، ج ١، ص ٢٤٨.
- (٣) ابن تيمية: دقائق التفسير، تحقيق، محمد السيد الجليلند، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ١٤٠٤، ج ١، ص ٣٢٩.
- (٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٣٠. أما المجاز فهو أسلوب عربي من أساليب التعبير عن الحقيقة بطريقة بيانية بلاغية، وليس نفياً لها. كقوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ سورة يوسف: ٨٢، وبما أن القرية ليست إنساناً لكي نسألها، فالمعنى هو أسأل أهل القرية. فهذا المجاز عبر عن حقيقة بهذا الأسلوب، فهو ليس نفياً لها. ومن ذلك أيضاً قول رسول الله عليه الصلاة والسلام: (الجنة في ضلال السيوف). فالذي لاشك فيه هو أن الجنة لا توجد حقيقة وعبارة تحت ظلال السيوف، لكن الحديث النبوي عبر عن حقيقة شرعية هي أن الجهاد طريق موصل إلى الجنة، وأن الجهاد له مكانة هامة في دين الإسلام. راجع بخصوص الحديث المذكور: البخاري، الصحيح، حقه مصطفى ديب، دار ابن كثير، بيروت، ١٩٨٧، ج ٣، ص ١٠٣٧، رقم الحديث: ٢٦٦٣.
- (٥) ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، حقه محمد عابد الجابري، ط ٣، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢، ص ٩٧.

- (٦) المصدر نفسه، ص ٩٧. ويشترط ابن رشد في التأويل معرفة الأصول ومعرفة الإستنباط من تلك الأصول بالقياس. ينظر، بركات محمد مراد: ابن رشد فيلسوفا معاصرا، مصر العربية للنشر والتوزيع القاهرة، ٢٠٠٢، ص ١٤٧.
- (٧) ابن رشد: تلخيص البرهان، نشرة عبد الرحمن بدوي، الطبعة الأولى، الكويت، ١٩٨٤م، ص ٧٢. ويجزئنا أن نشير إلى أن خروج ابن رشد عن الأرسطية في كثير من المواضع كان بلسان التفسير والتأويل كمحاولة للتقريب بين الألفاظ ومدلولاتها.
- (٨) يقول ابن رشد: " والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق "، فصل المقال، ص ٩٨.
- (٩) ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص ٩٨.
- (١٠) المصدر نفسه، ص ١١٨. وفي مجال اختلاف الناس وطرق تصديقهم ينظر: عباس عبد جاسم، مشكلة التأويل العربي الإسلامي، بيت الحكمة، بغداد، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، ص ٤٠ فما بعد.
- (١١) يقول ابن رشد في هذا المجال " فإن الكتاب العزيز إذا توكل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس " فصل المقال، ص ١٢٣.
- (١٢) ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص ١١٩.
- (١٣) المصدر نفسه، ص ٩٨.
- (١٤) المصدر نفسه، ص ٩٦. ويلاحظ أن هذا الخطاب الرشدي يهدف إلى حفظ التوازن ليس فقط داخل هذه الأمة، بل بينها وبين غيرها من مذاهب العالم. داخل الأمة بإلغاء كل الوسائط بين الجمهور وبين النص المقدس. أما خارجها فالاحتكام للعقل. سيلتقي الحق بالحق أينما وجد. علي اومليل، التأويل والتوازن، منشور ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط ١٩٧٨، ص ٢٣٤.
- (١٥) ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص ٨٧.
- (١٦) ينظر: علي اومليل، التأويل والتوازن، ص ٢٢٩ - ٢٣٠. ويصدد نقد ابن رشد للاشاعة في هذا المجال ينتظر، ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٢٤٠.
- (١٧) ينظر: عماد شوقي الزين، الفينومينولوجيا وفن التأويل، مجلة " فكر ونقد " ع ١٦. ١٩٩٩، ص ٧٦-٧٣.
- (١٨) فرناد هالين وشويرينجن: من الهرمينوطيقا إلى الضكيفية، ترجمة عبد الرحمان بوعلي، مجلة "نوافذ" المملكة العربية السعودية، ع ٤ يونيو ١٩٩٨، ص ٧٣. كذلك ينظر: محمد مفتاح، مجهول البيان، دار توبقال، المغرب، ١٩٩٠، ص ٩٠-٩١.

- (١٩) عماد شوقي الزين : الفينومينولوجيا وفن التأويل، مجلة " فكر ونقد " ١٦٤ س. ١٩٩٩ ص ٧٥.
كذلك ينظر: مطاع صفدي، إستراتيجية التسمية، في نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط١، ١٩٨٦، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.
- (٢٠) بول ريكور: البلاغة والشعرية والهيرمنوطيقا، ترجمة مصطفى النحال، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد ١٦، فبراير، ١٩٩٩، ص ١١٣. كذلك ينظر: نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي الطبعة الخامسة ١٩٩٩، ص ١٣.
- (٢١) هريث شيلد: المتلاعبون بالعقول، ترجمة عبد السلام رضوان، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ١٠٦، أكتوبر ١٩٨٦ م، ص ٦.
- (٢٢) مشير باسيل عون: الفسادة الفلسفية، بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، دار المشرق، بيروت، ضمن سلسلة المكتبة الفلسفية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، ص ٣٥.
- (٢٣) انظر: نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دار الوحدة، بيروت، ١٩٨٣ م، ص ٩٣.
- (٢٤) انظر: طه عبد الرحمن، اللسان أو الميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ١٩٩٨، ص ٢١٤.
- (٢٥) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أوبيا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، ليبيا، ط١، ٢٠٠٧، ص ٣٧٤.
- (٢٦) غادامير هانس جورج، فلسفة التأويل، ترجمة: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، ٢٠٠٤، ص ١١. وتجدر الإشارة إلى أن تأثير الفيلسوف الكبير ديلثي على كل من هايدجر وغادامير من الأمور الغير الخافية وربما ما سيقدم تبياناه بخصوص هذين الفيلسوفين سيشكل توضيحاً لحجم التأثير وحدوده في نفس الآن.
- (٢٧) عبد الرحمن طه، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، ط١، بيروت، ١٩٩٥، ص ١٠٤ وما بعدها. كذلك ينظر: مطاع صفدي، إستراتيجية التسمية، في نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط١، ١٩٨٦، ص ١٦٥. كذلك، سعيد توفيق: مقالات في الظاهراتية وفلسفة التأويل، دار النصر للتوزيع والنشر، مصر، ١٩٩٩، ص ٥٥.
- (٢٨) نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢، ١٩٩٢، ص ٢٧.
- (٢٩) هانز جورج غادامير: تجلّي الجميل ومقالات أخرى، تحرير: روبرت برناسكوني، ترجمة وشرح: د. سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة بمصر، ١٩٩٧، ص ١١.

- (٣٠) نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢، ١٩٩٢، ص٥٦. كذلك ينظر: هانس جورج غادامر: اللغة كوسيط للخبرة الهمرمونيوطيقية، ترجمة جورج تامر، ضمن مجلة أوراق فلسفية، العدد العاشر سنة ٢٠٠٤، الصفحة ١٨٢.
- (٣١) نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص٢٩.
- (٣٢) بول ريكور: أبحاث التأويل، من النص إلى الفعل، ترجمة محمد برادة، حسان بورقية، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط١، القاهرة، ٢٠٠١، ص٤٤.
- (٣٣) ينظر: حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، ط١، المغرب، ١٩٩٢، ص٣٤.
- (٣٤) بول ريكور: نظرية التأويل، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، طبعة أولى، ٢٠٠٣، ص١١٠.
- (٣٥) ينظر: محمد المصباحي، الوجه الآخر لحدثة ابن رشد، دار الطليعة، ط١، ١٩٩٨، ص٣٠.
- (٣٦) ينظر: مطاع صفدي، إستراتيجية التسمية، في نظام الأنظمة المعرفية، ص٦٣.
- (٣٧) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٣، ٢٠٠٧م، ص١٤٩.
- (٣٨) عبد الله إبراهيم: التفكيك، الأصول والمقولات، المغرب، ١٩٨٩، ص٨٥.
- (٣٩) د. عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٤، ٢٠٠٤م، ص٥٣٩.
- (٤٠) ينظر: ابن رشد، تهافت التهافت، ج٢، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الأولى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤م، ص٦٦٧.
- (٤١) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص١٥٠.
- (٤٢) هانس جورج غادامر: الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أوبا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، ليبيا، طبعة أولى، ٢٠٠٧م، ص٦٩.

قائمة المصادر والمراجع

- ابن تيمية: دقق التفسير، ج١، حققه محمد السيد الجليلند، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ١٤٠٤م.
- البخاري: الصحيح، الجزء الثالث، حققه مصطفى ديب، دار ابن كثير، بيروت، ١٩٨٧م.
- ابن رشد: تلخيص البرهان، نشرة عبد الرحمن يدوي، الطبعة الأولى، الكويت، ١٩٨٤م.
- ابن رشد: تهافت التهافت، ج٢، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الأولى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤م.

- ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، حققه محمد عابد الجابري، ط٣، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢، ص ٩٧.
- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٣، ٢٠٠٧م.
- ابن كثير: تفسير القرآن، الجزء الأول، بيروت، دار الفكر، ١٤٠١.
- ابن منظور: لسان العرب، الجزء الحادي عشر، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت.
- بخاري حمانة: ماذا يمكن أن نستفيد من ابن رشد اليوم، مجلة ابن رشد، ع١٤، الجزائر، ١٩٩٨م.
- بركات محمد مراد: ابن رشد فيلسوفا معاصرا، مصر العربية للنشر والتوزيع القاهرة، ٢٠٠٢م.
- بول ريكور: البلاغة والشعرية والهيرمينوطيقا، ترجمة مصطفى النحال، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد ١٦، فبراير، ١٩٩٩م.
- بول ريكور: نظرية التأويل، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، طبعة أولى، ٢٠٠٣م.
- بول ريكور: أبحاث التأويل، من النص إلى الفعل، ترجمة محمد برادة، حسان بورقية، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط١، القاهرة، ٢٠٠١م.
- حسن بن حسن: النظرية التأويلية عند ريكور، ط١، المغرب، ١٩٩٢م.
- سعيد توفيق: مقالات في الظاهراتية وفلسفة التأويل، دار النصر. للتوزيع والنشر، مصر، ١٩٩٩م.
- طه عبد الرحمن: الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، ط١، بيروت، ١٩٩٥م.
- طه عبد الرحمن: اللسان أو الميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت، ط١، ١٩٩٨م.
- عباس عبد جاسم: مشكلة التأويل العربي الإسلامي، بيت الحكمة، بغداد، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
- عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.
- عبد الله إبراهيم: التكميك، الأصول والمقولات، المغرب، ١٩٨٩م.
- عبد السلام المسدي: اللسانيات وأسسها المعرفية، الدار التونسية، المؤسسة الوطنية للكتاب، تونس / الجزائر، ١٩٨٦م.
- علي اومليل، التأويل والتوازن، منشور ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط ١٩٧٨م.
- عماد شوقي الزين، الفينومينولوجيا وفن التأويل، مجلة "فكر ونقد" ع١٦، ١٩٩٩م.

- غادامير، هانز جورج: تجلي الجميل ومقالات أخرى، تحرير: روبرت برناسكوني، ترجمة وشرح: د. سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة بمصر، ١٩٩٧م.
- غادامير، هانز جورج: الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أوبا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، ليبيا، طبعة أولى، ٢٠٠٧م.
- غادامير، هانس جورج: فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، ٢٠٠٤م.
- فرناد هالين وشويروينغن: من الهرمينوطيقا إلى التفكيكية، ترجمة عبد الرحمان بوعلي، مجلة "نوافذ" المملكة العربية السعودية، ع ٤ يونيو ١٩٩٨م.
- مشير باسيل عون: الفسارة الفلسفية، بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، دار المشرق، بيروت، ضمن سلسلة المكتبة الفلسفية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
- مطاع صفدي: إستراتيجية التسمية، في نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط١، ١٩٨٦م.
- محمد مفتاح: مجهول البيان، دار توبقال، المغرب، ١٩٩٠م.
- محمد المصباحي: الوجه الآخر لحدائث ابن رشد، دار الطليعة، ط١، ١٩٩٨م.
- نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢، ١٩٩٢م.
- نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دار الوحدة، بيروت، ١٩٨٣م.
- هريوت شيلد: المتلاعبون بالعقول، ترجمة عبد السلام رضوان، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ١٠٦، أكتوبر ١٩٨٦م.